



TITLE:

<批評・紹介>板野長八著「儒教成立史の研究」

AUTHOR(S):

浅野, 裕一

CITATION:

浅野, 裕一. <批評・紹介>板野長八著「儒教成立史の研究」. 東洋史研究
1996, 55(1): 192-200

ISSUE DATE:

1996-06-30

URL:

<https://doi.org/10.14989/154995>

RIGHT:

板野長八著

儒教成立史の研究

浅野裕一

第八章 災異説より見た劉向と劉歆

第九章 圖讖と儒教の成立

第十章 『公羊傳』による『春秋』の圖書化

第十一章 班固の漢王朝神話

第十二章 儒教の成立

東洋史學の立場から、これまで中國思想史に關する膨大な研究業績を擧げて來られた板野長八氏は、一九九三年三月に逝去された。本書は、西嶋定生氏の序文や好並隆司氏のあとがきに詳しい事情が記されるように、板野氏が生前雜誌等に發表した論文の中から、特に儒教形成史に關わる論考十二篇を選んで編集したものである。したがって、著者自らが構成や内容を統一的に完整させた著作ではないが、それにもかかわらず、全體の首尾は驚くほど一貫しており、一書としての整合性を充分に備えている。

本書は儒教の成立を、専ら國家權力との關係に主眼を置いて究明せんとする意圖を持つが、行論の便宜上、各章のタイトルを列記して、その全體構成を示して置きたい。

第一章 『孝經』の成立

第二章 『韓非子』の忠孝篇

第三章 易の聖人と形而上の道

第四章 『左傳』の作成

第五章 董仲舒の「對策」

第六章 『大學篇』の格物致知

第七章 『中庸篇』の成り立ち

なお最後の第十二章は、全體の要約を兼ねる内容を持つので、この部分を先に讀むと、著者の意圖や論旨の展開を概観することができて便利である。

さて、以下に批評を記すわけだが、概ね順序に沿って概略を紹介しつつ、折りに觸れて評者の感想を付すこととしたい。まず第一章では『孝經』が考察對象とされる。著者が提示する結論は、ほぼ次の四點に要約できる。第一點は、『孝經』の成立時期を、『呂氏春秋』以前の戰國末とする點である。第二は、孔孟以來の孝は宗族の閉鎖性・封建制に立脚していたため、君主權の貫徹を妨げる性格をも備えていたが、『孝經』は孝の對象を君主や上司まで擴大することにより、君主の一元적支配を可能にする形に孝を改變したとする點である。第三は、『孝經』は人道としての孝を天道に吸引して、天道と人道を一致させたとする點である。第四は、かくして『孝經』は、家父長制・官僚制・郡縣制度に立つ強力なる君主及びその支配を支える理論を構築し、漢の統治理論を豫め準備した形になったとする點である。

この結論に對し、評者には若干の疑念も残った。もし『孝經』の意圖が上記の諸點に存したとすれば、なぜに『孝經』の作者は、家父長制と君主權強化を直結する最も明快な理論構成、すなわち著者

が第二章で論ずる『韓非子』忠孝篇の如き理論を形成せずに、わざわざ天子——諸侯——卿大夫——士——庶人といった封建制に立脚する理論構成を採用したのが、疑問として残らざるを得ない。著者は『孝經』と忠孝篇の差異を、封建制から郡縣制に進む時代的要請への對處の違いと説明するが、なぜ對處が異なつたのかの説明は不充分であり、『孝經』が封建制に立脚する理由については、なお再考の餘地があろう。

また著者は、漢代を君主の一元的支配體制が確立した時代と捉え、それ故にそのための理論を準備していた『孝經』は、漢代に重視されたのだと説く。もしそうであれば、なぜ高祖から武帝・昭帝までの期間、漢の皇帝權力は『孝經』を顧みず、漸く宣帝期以降に重視するようになったのであろうか。官僚制度が宣帝期以降に一段と強化されたからだとする著者の説明は、著しく説得力を缺く。それが官僚制度自體の問題なのか、儒教浸透の度合や皇帝權力の相對的弱體化の問題なのか、なお再考を要するであらう。また宣帝の詔に、『孝經』が否定したはずの孔孟流の孝が説かれる矛盾に對する著者の辯解も、矛盾を解消するには程遠い。もしそれが、解釋の如何によつて解消される程度の矛盾だったのであれば、そもそも著者のように、『孝經』と漢の支配體制の結合を歴史的必然の如く理解する必要など、最初から存在しなかつたことになるであらう。

第三章では、『易傳』の問題が扱われる。鬼神を敬遠し、性と天道をあまり問題としなかつた孔子が措定した人道本位の聖人が、孔子の口を借りて呪術者としての聖人像を設定する繫辭傳によつて、巫祝・方士等の呪術者に轉向した。かくして『易傳』は、儒家をして呪術的・超人間的な權威を持つ秦漢の皇帝權力を肯定させる役割

を果たした。以上がこの章の論旨である。

この結論に對しても、評者には幾つかの疑念が残った。著者は、孔子を呪術に關與しない人道本位の立場と捉え、これを出發點として論旨を展開する。だが孔子の言動の中には、「天の將に斯の文を喪はんとするや、後死の者は斯の文に與るを得ざるなり」（『論語』子罕篇）とか、「天は德を子に生ぜり」（『論語』述而篇）と、自分は上天から禮學や德を聖賜されたのだと吹聴する側面も含まれる。また「鳳鳥至らず、河は圖を出ださず。吾は已んぬるかな」（『論語』子罕篇）と、瑞兆や圖讖の出現を待望する言辭も見受けられる。

したがって、特定の傾向のみを取り上げて、孔子の立場を人道本位と規定する前提そのものが、實は危うい。たとえ著者の如く、孔子は人道を通して天や鬼神に近接するのであって、呪術としての天道・鬼道には關與しないとして、天への接近法に二種の區分を設定してみても、孔子自身やその門人、及び後學等も、同様にそうした區分を自覺していたかどうかは、全く保證の限りではない。『史記』仲尼弟子列傳は、孔子の死後、教祖の地位を繼承した有若が、孔子のような呪術的豫知能力を身に付けていないと批判され、その地位を追われたとの傳承を記す。すでに『易傳』の成立以前から、孔子の後學中に、呪術を伴う神秘主義的傾向を強く示す連中が多く存在したことは、『荀子』非十二子篇や『墨子』非儒篇が明言するところである。

したがって、上記の前提に立つた上で、『易傳』の作者は、儒家でありながら、なぜに呪術である「易」を取り入れたのかとする、著者の問題意識自體が、實は成立し難いのであり、『易傳』の成立

によって、初めて儒家が秦漢の呪術的君主を肯定できるようになったとする論旨も、同様に成立し難いのである。

『論語』には、「天の曆数は爾が躬に在り」（堯曰篇）と、天道・曆運を説きつつ、孔子こそ衰周に代わって新王朝を樹立すべき王者だったとする主張が含まれ、その傾向は『孟子』になるとより明瞭な形を取り始める。孔子はなぜ門人に性と天道を口外しなかったのか。何が内なる禁忌として働き、孔子にそれを秘匿させたのか。孔子の立場が果たして人道本位であったか否かは、また別の観点から検討する必要がある。同時に、なぜ儒家には、孔子が『易傳』を著述した如く偽裝する必要があったのかについても、儒教の内部的要因の側から再考する必要がある。

第四章では、『左傳』の思想的立場が論じられる。著者によれば、『左傳』は老子や莊子が孔孟流の人道を否定・排除せんとした動きを阻止すべく、人間社會の價值基準たる禮を天經地義として天の理法と一致させ、天道と人道を妥協させる試みであったとされる。さらに著者は、『左傳』は戰國最末、『荀子』や『孝經』とはほぼ同時期に成立したと推定した上で、天人の妥協を圖る『左傳』の態度は、自らを天帝に擬する漢の皇帝の官僚、災異説すなわち天の權威を假りて諫言を行う官僚の態度とほぼ一致し、漢代の官僚の思想を戰國末に用意したものと理解する。

こうした著者の論旨展開には、以下のような道家理解が、媒介項として重要な役割を果たしている。『老子』は、無爲の天道を掲げることにより、孔孟流人道の基盤たる宗族制・封建制を、商鞅流の郷里制・郡縣制によって破壊し否定せんとする思想である。一方の『莊子』は、天道と人道を齊同視して、兩者に因循しつつ兩者を忘

れるべきだとする思想である。以上が著者の道家理解で、かかる道家による人道否定の攻撃、特に『老子』のそれに對抗すべく、『荀子』『孝經』『左傳』等による人道擁護の運動が興り、天人を兩存させる『莊子』の思想を参考にしつつ、天人を一致・妥協させる思想が形成されたというのである。

ただしここで問題となるのは、『老子』の性格をどのように理解することの是非であろう。『老子』の思想を商鞅の思想と同列に置き、郡縣制や官僚制を推進して君主權の絶対化を目指す思想と捉える著者の論法は、かなり強引である。假に著者の『老子』理解が、獨斷による思い過ごしの類であるならば、上引の著者の論旨展開も破綻せざるを得ぬであろう。

また著者は、『左傳』全體を儒家の著作と規定して論を進めるが、解説や評語を除くその主要部分は、もともと史官の記録であって、それを後世の儒家が『春秋經』の傳に流用したと見る餘地も、依然として残されるであろう。そこで著者が『左傳』の態度として指摘する内容、すなわち天道を基準に据え、占星術や卜筮等を援用して君主に禮の履行を要請する態度は、戰國末の儒家が道家の攻撃を阻止すべく新たに創作した思想ではなくして、そもそも史官集團が形成した思想であった可能性も残されるのである。

第五章では、董仲舒の天人對策が扱われる。著者は對策の主旨を、天人相感の理に基づいて、王者・武帝に天命を承けて天理に従い、古の道に則り徳化に任じて、民の教化に努めるよう要請する点にあったと説く。ただし著者は、武帝が對策を受容した結果、五經博士が設置され、孔子教が帝王も遵守すべき國教になったとする通説に對しては、強くそれを否定する。董仲舒が要請した孔子教によ

る統一策は、あくまでも民の教化策に範圍が限定されたものであつて、董仲舒や彼が依據した『公羊傳』の理論では、孔子は王者に教えるに足る權威をいまだ確立しておらず、ために武帝一人は孔子教の埒外に超越していたからだというのが、その理由である。

著者がそう主張する最大の論據は、第一次對策に含まれる、「孔子曰、鳳鳥不至、河不出圖、吾已矣夫。自悲可致此物、而身卑賤不得致也。今陛下貴爲天子、富有四海、居得致之位、操可致之勢、又有能致之資……」との箇所である。著者はこれを根據に、瑞祥を致す呪術的能力が天子・王者の占有であることは、董仲舒自身も承認するところであり、故に天には責任を負うが、人間には責任を負わず、天帝と一體化した帝王に對し、孔子の教えに従うよう求めるはずがなく、したがって武帝期に儒教が國教化することになったと論ずる。

さらに著者は、孔子教が國教となるには、孔子が人道の聖人の域を超えて、帝王と同等以上か天帝に準ずる權威を持ち、自ら天命を受け、天に代わつて圖讖を降す存在に上昇する必要がある、それが實現するには後漢の光武帝期を待たねばならなかったのだとも説く。

武帝が巫祝王たる神祕的權威を獲得せんとし、董仲舒の對策がその思惑に迎合した點、及び武帝期に孔子教が國教化しなかつた點については、確かに著者の指摘する如くであらう。ただし、武帝期に孔子教が國教化しなかつた原因を、對策中にそのための理論が用意されていなかったからだとする一點にのみ歸するのは、些か危険であらう。その原因は、武帝側の事情や儒教の浸透度をも含めて、より廣い視點から考察されるべきであらう。

しかも董仲舒は第三次對策で、「孔子は春秋を作るに、上は之を天道に授けり、下は之を人情に質し、之を古に參り、之を今に考う。故に春秋の議る所は、災害の加うる所なり。春秋の惡む所は、怪異の施す所なり」と述べる。すなわち、天人相關・災異天譴の理法は、孔子の手で初めて説明され、唯一『春秋』にのみ記されるから、『春秋』に示される孔子の教えに相反すれば、天殃が降るといふのである。とすれば武帝も、天殃を避けんとする限り、やはり孔子の教えに従わざるを得ないことになる。

したがって董仲舒による儒教一尊の要請が、民の教化にのみ範圍を限定したもので、武帝一人がその對象外とされていたとは解し難い。王・天子が上天・鬼神と交感し得る巫祝王の性格を備えることは、もとより董仲舒も明瞭に認識するところである。しかし、だからといって董仲舒が、孔子にはそうした權威がなく、したがって帝王の師たる資格がないなどと考えていたわけではない。著者が論據とした箇所董仲舒が問題にしているのは、單に統治行爲によつて太平を實現し得る天子の勢力、人道の領域における權力の有無なのであつて、瑞祥を招致する呪術的能力自體は、孔子にも備わっていたとされているのである。

そもそも董仲舒は司馬遷に對し、「孔子は言の用いられず、道の行われざるを知り、二百四十二年の中を是非して、以て天下の儀表と爲す。天子を貶め、諸侯を退け、大夫を討ちて、以て王事を達せしのみ」(『史記』太史公自序)と語っている。すなわち孔子は「天子を貶め」て「天下の儀表」を制定し、王者の事業を達成したとする孔子素王説こそが、董仲舒の、そして公羊學派の孔子觀なのであつて、孔子には帝王の師たる資格がないと卑下する思考など、彼等

は持ち合わせていなかったと言える。だからこそ董仲舒は、「孔子は春秋を作るに、先に王を正して萬事を繋げ、素王の文を見わす」（第二次對策）と、武帝に對して、孔子は無冠の王者だったと公言して憚らなかったのである。

第六章では、大學篇の格物致知の解釋を通して、その著作意圖が探究される。まず著者は大學篇の成立時期について、董仲舒が武帝に設置を求めた大學における教育方針を述べたものとする、武内義雄說に賛同する。その上で著者は、董仲舒の致物の物は、人間の誠に應じて天より降る瑞祥であったが、大學篇の格物の物は、人間の眞實・誠であるから、致物が呪術としての天道に屬するのに對し、格物は人道を通して天・鬼神に近接する、孔孟流の人道に屬すると、兩者を對比する。

これを踏まえて著者は、董仲舒における君主は、官僚界・人間界を超えて、呪術としての天道・神道に立つものだったのに對して、大學篇の側は、「天子より以て庶人に至る、壹つこれ皆修身を以て本となす」と、君主を人間界内部に位置づけ、人道・官僚制の下に引き入れようとする試みだったと結論づける。

この結論が承認されるか否かは、やはり格物致知に對する解釋の妥當性如何に存する。しかるに、「夫祭者、非物自外至者也。自中出、生於心也」（禮記・祭統篇）との記述に依據しつつ、物を誠・眞實と解する著者の推論は、かなり苦しい。この一文の眞意は、祭祀とは、供物が盛大に外から搬入されることなく、内なる心より生ずるものだと言つところにある。そこで祭がこの文全體の主語となる。

しかるに著者は、「中より出でて、心に生ずる」主體を、前の句

に見える物と解釋した上で、だから物の中には心中より發生するものもあると考えられていたのであり、それが誠・眞實だと推論する。だがこれは、資料の誤讀に過ぎない。さらに著者は、「凡天之所生、地之所長、苟可薦者莫不咸在、示盡物也。外則盡物、内則盡忠、此祭之心也」（祭統篇）との一文を引き、物の中に一般の物と内なる忠、すなわち人の眞心とがある例證とする。だがこの場合も、前後の文章を一讀すれば分かることだが、「示盡物」の物は次の「外則盡物」の物と同様、小物・美物・陰陽之物といった供物の意味で使用されている。

そもそも祭統篇の論旨は、「其の誠信と其の忠敬を致し、之に奉ずるに物を以てす」とあるように、供物のみで祭祀が完備するのではなく、そこには神明に對する誠信・忠敬の念が込められていなければならぬとして、内なる精神を外なる供物に優先させる形で、兩者の具備を説く點にあり、祭統篇から、物には物質的な物と精神的な物の二種類があるなどといった思考を引き出すことは不可能である。

詳述する紙數はないが、著者の格物致知解釋はおよそこの調子で、至つて説得力に乏しい。だいたい「欲正其心者、先誠其意。欲誠其意者、先致其知。致知在格物」との階梯を追って辿り着く格物の物の内容が、致知以前に後戻りする誠や眞心なのは、「先後する所を知る」べき階梯の意を成さない。豫知の手段として登場する格物の物は、やはり豫兆・神託の類と解すべきであらう。したがって著者の如く、董仲舒と大學篇を、片や呪術的君主を肯定する路線、片や人道本位の君主を提唱する路線と、對立的に捉える必要は存在しないのである。

第七章では中庸篇の性格が論じられる。著者は中庸篇の主旨を、人道に立つ大徳の人が君主となるべきであり、祭祀は人道を通して天や鬼神に近接すべきだと主張する点にあると述べる。また中庸篇の成立時期を前漢武帝期と推定し、武帝に代表される漢の呪術的君主を批判する点においても、大學篇の性格と一致すると結論づける。

著者はこの結論を得るに当たり、『孟子』『荀子』『孝經』『呂氏春秋』『易傳』『荀子』樂論篇『禮記』樂記篇『韓詩外傳』『春秋繁露』董仲舒等の検討を通じて、戦国末から武帝期に至る儒家思想の全體的流れを提示しつつ、これら諸思想と中庸篇との同異を分析する方法により、中庸篇の位置を定めんとしている。それはある意味で精密な作業と稱すべきなのだが、評者には若干の疑念も残る。

分析に際して著者は、中庸篇は『韓詩外傳』を介して『荀子』に連なるが、中庸篇が天人の連續に立脚し、『荀子』の天人の分と相違しても、それが『荀子』を経由したことを妨げないとか、中庸篇は『淮南子』と接近しながらこれと對立していたとか、中庸篇は人道を通じて鬼神に近接するが、卜筮・災異をも説くから、呪術としての天道に近づく面もあったとかいった論法を多用する。つまり、Aはある面では同類のBと共通するが、しかし一面では對立するCに接近していたとする論法である。

かかる論法を多用すると、天人相關と天人分離の如く、基本的に對立する思想の間にも、對立を解消しかねぬほどの共通性を見出すことが可能となり、同様に基本的に同類の思想の間にも、敵對關係すら生じかねぬ對立性を指摘することも可能になる。この論法は、

本章に限らず、本書の全體に一貫する著者の常套手段なのだが、かかる論法を縱横無盡に驅使するならば、何に對しても何とでも言えるのではないかとの不安が、果たして當事者もそのようにややこしく考えていたのだろうかとの懸念と共に、評者の胸を過ぎるのである。

第八章では、災異説から見た劉向と劉歆の立場の違いが指摘される。著者は董仲舒と劉向を呪術性の強い儒家、劉歆を孔孟以來の人道に終始する儒家に分類し、兩者の間に強い對立關係を想定する。もとよりこの結論と齟齬をきたしかねぬ資料も多々存在するので、著者はそうした資料の信憑性に種々の反論を試みる。ただしその反駁は、必ずしも成功しているとは言いがたい。何よりも問題なのは、かねてより著者が力説する、人道を通して天道に接近する儒家と、呪術によって天道に接近する儒家の境界が、相變らず判然としなないことであろう。

第九章では、圖讖と儒教國教化の問題が論じられる。著者は、圖讖における孔子教は、孔子の性格を天の豫言を代行する超人間的・呪術的豫言者に、そして天と一體化する呪術的君主をも教導し得る呪術の最高權威者へと變質させたとする。その上で著者は、人道から天道に變質した孔子教の類廢によって、呪術としての天道に立つ君主が、そのまま孔子の教えに服し得る體制ができたとして、後漢の光武帝期に、國家教學の正統としての孔子教、すなわち儒教の成立を見たとの結論を提出する。

評者も、儒教國教化の時期を明帝・章帝期と考えているので、時期の問題に關しては、大筋で著者の考え方に同意したい。ただし以下の點においては、些かの疑念を禁じ得ない。

それは、「光武は王莽と少し異なり本来の孔子教・經を變質せしめて讖の中に取り入れて、圖讖として一本化した武器を利用し、かつ圖讖を非經とする儒家を抑壓し、公卿や儒家の官僚の力を壓縮した」とか、「光武は人道の教えたる孔子教の中、天道・神道の教えとしての圖讖に變質せしめられたものを利用した」と述べられる如く、著者が専ら皇帝權力側の要請に對する儒家の迎合、光武帝による圖讖の支配への利用といった視點からのみ、儒教の成立を論ずる點である。つまり著者は、常に國家・君主の側から儒教の成立を捉えるのであり、そこには儒教側の視點がほとんど缺落している。極言すれば、これは儒教抜きに儒教成立史ではないのか。

かかる結果を生じた最大の原因は、そもそも著者が、戰國末から後漢に至る儒家の思想的營爲を、封建制から郡縣制への移行、宗族制から家族制への移行、官僚制の進展、君主權力の絶對化と君主の一元的支配體制の確立といった時代の要請に應えるべく、そのための理論を形成する營爲と理解してきた點に歸着する。

著者の見方に立てば、儒者は時代の如何を問わず、在野であると官僚であるを問わず、常に君主を世界の中心と仰ぎ見て、明けても暮れても、ひたすら君權の強化に資する理論の構築に勵む存在となる。これでは、思想内容には相互に差異を含み、時には禮に従うよう君主への批判的立場を表明したとしても、基本的に儒家は、君主の周圍を惑星の如く周回しつつ君主に協力・迎合し、その支配に利用されるだけの御用學者とならざるを得ない。當然そこには、時代的要請を離れた儒家独自の意志や情念は、ほとんど存在しないことになる。だからこそ著者の儒教成立史は、國家と君主を中心に据え、儒教を支配裝置とする國家體制の成立、すなわち儒教の國教化

を以て儒教の成立とする、儒教抜きの儒教成立史にならざるを得なかったのである。

第十章では、『公羊傳』による『春秋』の圖書化をめぐる問題が扱われる。著者はこの章の冒頭において、前章で提示した結論に對して、それでは國教としての圖讖教の成立を論じたことにはなっても、國教としての孔子教の成立を明らかにしたことにはならないとの批判を受けたことを記す。前章において著者は、光武が圖讖を奉じて皇帝になったことにより、圖讖教が國教となったこと、そして圖讖が孔子に関わるものであったために、圖讖教の國教としての成立が、同時に孔子教の國教としての成立となったことを論じた。

だがその際著者は、圖讖がなぜ孔子に関わるものとなったのか、圖讖と孔子を結び附けた擔い手は何者であったのか、といった點については、全く觸れようとしなかった。つまり著者は、圖讖が誰によって何のために作られたのかを検討することなく、ひたすら光武帝による圖讖の利用といった視點からのみ、儒教の國教化、儒教の成立を論じたのである。

したがって前記の如き批判を生じたのも、當然のことと言わねばならない。そこで著者は、そうした批判に應え、前稿の缺を補うべく、『公羊傳』が『春秋』を實質的に圖書化していたことを論證し、孔子教の内部にすでに圖讖教へと繋がる動きが存在したことを指摘して、兩者の關係を明示せんとしたわけである。

この試みは、半分は成功し、半分は失敗したと思われる。『公羊傳』中に『春秋』を圖書化せんとする意圖が内在する點は、確かに著者が指摘する通りで、この點は成功と言える。だがそれにもかかわらず、公羊學派はなぜ『春秋』を圖書化せんとしたのか、その動

機や目的に關して、著者は依然として言及することがない。相變らず著者は、「公羊傳の禮の體制は漢王朝・景帝の皇帝支配に適合するものであったと言えよう」と、國家や君主の側からしか物を考えようとせず、決してそれを儒教の側から見ようとはしない。したがって、折角『公羊傳』に後の圖讖教に繋がる性格が存在することを指摘しながら、孔子と結び附ける形で圖讖を作ったのが何者であり、彼等の目的が何であったのかについては、最後まで觸れられることがない。

もし著者が、儒教の側に視點を据えて思索を進めたならば、孔子と結合する形で圖讖を捏造した連中が、他ならぬ公羊學派であり、彼等の目的が、孔子に經を制作した王者の資格や、天命を受けた感生帝の資格、豫め赤制を定めた劉漢王朝の保護者の資格などを與えることにより、孔子教の神學たる孔子素王說を劉漢王朝に公認させんとする點にあったことが解明されたであろう。かくして儒教抜きに儒教成立史であるとの致命的缺陷は、殘念ながら本章の追加によっても、依然として是正されぬままに終わっているのである。

第十一章では、班固による漢王朝神話の作成が考察される。著者は、『漢書』の外戚列傳・王莽傳・元后傳・高帝紀・郊祀志等の分析を通して、漢を圖讖の啓示する天意に應え、これを完全に實現した天上の帝國とする漢王朝神話が作成されたと指摘する。著者はその必然性を、以下のように説明する。

孔子は人道本位の禮の世界に終始した。だが始皇帝の焚書以後、あらゆる教えは皇帝支配の枠の中に閉じ込められ、天帝と一體化した皇帝に奉仕せざるを得なくなった。公羊傳においても、人道は孔子以前の如く天道の中に没入せしめられた。官僚として皇帝に奉仕

した公羊家は、漢の皇帝は呪術化した孔子の教えの實現者でなければならず、したがって漢の皇帝は天命に順い天命に應える存在でなければならぬと考えた。そこで班固も、人間界の歴史的事實が公羊の理念と齟齬する場合には、兩者を整合させるべく歴史を書き改めて、漢王朝神話を作成した。

本章も、孔子を天道の聖人に變質させた儒教、特に公羊學が、漢の呪術的君主にいかにか奉仕せざるを得なかったかを論證する試みで、従前の著者の主張の延長線上にある。その分析は詳細で、首肯すべき點も多い。だが、公羊出身の官僚・史官が、なぜ漢の皇帝は孔子の教えの實現者でなければならないと考えたのか、その理由を儒家の側から探究しようと思せず、すべて皇帝支配による強制といった外壓に歸する點は、やはり再考を要するであろう。

本書を通して感ずるのは、古代中國には、封建制から郡縣制へ、宗族制から家族制へ、間接統治から官僚制による君主の一元的支配體制へとといった歴史の必然、時代の要請を素早く察知し、豫め君權強化の理論を提出して皇帝支配に迎合せんとする御用學者と、思想を統制・利用して支配體制の強化に勵む君主が存在し、この二種類の人間によつてのみ思想史が形成されるのだろうかといった疑問である。もっともこれは、東洋史の學者による思想史研究にしばしば見かける光景で、そこには中國における權力構造の解明を、己の反體制・反權力の意志表示と心得る、戦後のある種の學者像が倒置的に投影されているのかも知れないが。

それにしても思想には、時代の先驅者もあれば、時代錯誤の尙古もあり、現實論もあれば、觀念論・空想論もある。思想が現實社會

に影響を及ぼすときも、意圖した結果の場合もあれば、豫期せぬ偶然の場合もある。君主には時代の要請を洞察する英明な皇帝もいれば、人事不省に近い暗愚な皇帝もいる。

こうした世界と人間の複雑さを捨象して、上記二種の人間のみを登場させ、そこに皇帝支配の強化と儒教の變節・迎合を基軸とする、一見理路整然とした儒教成立史を描くことに、危険性はないのであろうか。確かに中國は、政治がすべてを支配せんとする世界である。したがって儒教の成立が國家權力と密接に関わることは、論を俟たない。しかし、だからといって當事者たる儒教側の立場を抜きにして、専ら國家權力の側からのみ儒教の成立を論ずるのは、やはり均衡を失するであらう。

著者のこうした姿勢は、儒教を國家教學とだけ理解して、儒教の宗教的性格に目を向けようとしない點に、顯著に露呈している。それはまた、孔子及び孔子教團そのものに充分な検討を加えぬまま、孔子を神祕主義とは無縁の存在と規定する點とも、相應じている。

もとより、信仰告白を混じえた護教論的儒教史や、學說を羅列しただけの儒學史的儒教史と比較すれば、著者の問題意識は群を抜いて尖鋭であり、讀者に多大の示唆を提供する。上記の苦言も、そうした長所を充分承知した上での感想である。

一九九五年七月 東京 岩波書店
A5判 五三一頁 一〇〇〇〇圓

須川英徳著

李朝商業政策史研究

— 十八・十九世紀における公權力と商業 —

徳 成 外志子

本書は、須川英徳氏が一九九三年二月に、東京大學大学院より經濟學博士學位を授與された學位論文が原型であるという。本書の各章の原型は、すでに一九八九年から一九九二年までの比較的短期間に、『朝鮮史研究會論文集』等の諸學術誌に次々と發表され注目されていたものである。

表題は「李朝」となっているが、内容としては李氏朝鮮王朝後期の十八世紀から大韓帝國期の一九〇五年までを扱っている。一般的に、朝鮮王朝後期は前近代・中世に屬するのに對し、その開港・開化期以降は近代として、それ以前とは別の論理、外からの西歐資本主義的論理により左右された時代とみなされ、區別して論じられがちであるが、本書の場合、取扱い時期が中世から近代にまたがり、それぞれ同じ比重で論述されているところに、著者の問題意識が表われているといえよう。即ち、著者は朝鮮近代の商業及び商業政策に、中世と共通する朝鮮社會の構造的特質・論理を見い出しているのである。序章で述べられているように、開港以前に形成されていた商業と公權力の關係が、開港後の貿易・産業育成策の原基をなす